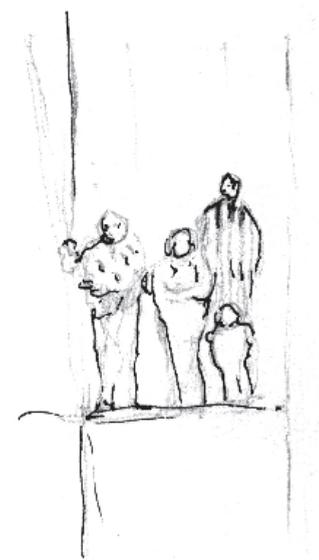


Apuntes sobre lo femenino y el lazo social*

SYLVIA DE CASTRO KORGI

“La mujer es la cínica capaz de discernir, en las pomposas afirmaciones sobre el bienestar público, los motivos privados de aquellos que propalan tales afirmaciones”.

Slavoj Žižek



INTRODUCCIÓN

Me interesa iniciar una reflexión en la que, partiendo del lugar que Freud le asigna a lo femenino en la articulación entre el padre y el lazo social, pueda avanzar para pensar “la instancia social de la mujer”, como Lacan designaba la incidencia de lo femenino en la sociedad; pensarla, digo, en la época contemporánea, de la que si algo seguro podemos afirmar es que no se trata, justamente, del imperio del patriarcado. Y ya que he “soltado” este significante, *patriarcado*, cuya significación más inmediata en lo relativo a las mujeres es dominación, sojuzgamiento, entremos en la materia, que no es otra que la de la Ley del Padre y aquello que se le escapa.

Las articulaciones que destaco en esta reflexión se hallan en el cruce de caminos de los dos grandes e indisolubles interrogantes freudianos: ¿qué es un padre?, ¿qué quiere una mujer? Interrogantes de los cuales el primero toma la delantera, por así decir, pues al menos en referencia a él fue posible para Freud sostener un enunciado consistente: el de la Ley del Padre. Mientras que el segundo no dejó de ser un enigma –“el enigma de la feminidad”– que prefirió dejar a los poetas...¹

1. LO FÁLICO Y LA LEY DEL PADRE

Al padre freudiano, por mediación de la Ley de prohibición de la cual él es el agente, se le reconoce la función de regular el goce pulsional que participa en el lazo social para

* Texto corregido de la conferencia dictada por la autora en el Simposio “Psicoanálisis y Cultura” que se realizó como parte del Congreso de Psicología Clínica y Procesos Sociales, auspiciado por la Facultad de Psicología de la Universidad Javeriana, Bogotá 2006.

¹ Sigmund Freud, “La feminidad”, en *Obras completas*, vol. 22, Amorrortu, Buenos Aires 1980, p. 105.

hacer viable la comunidad humana. Ahora bien, la trama de la comunidad humana está constituida por los lazos que los hermanos establecen entre sí, tal como Freud lo sostuvo en su texto fundador de la Ley y de la humanización, en *Tótem y tabú*. La siguiente cita nos permitirá situar aquello de lo que se trata: “[...] a los hermanos, si querían vivir juntos, no les quedó otra alternativa que erigir –acaso tras superar graves querellas– la prohibición del incesto, con la cual todos al mismo tiempo renunciaban a las mujeres por ellos anheladas y por causa de las cuales, sobre todo, habían eliminado al padre”².

Apoyado en un mito al que le adjudica el carácter de un hecho histórico, Freud señala así cómo los hombres, en su acceso a la humanidad, pudieron establecer el pacto fundador de la organización social. El requisito para lograrlo fue el asesinato del protopadre, un macho poderoso que acaparaba para sí el goce de todas las mujeres y que desterraba a los hijos manteniendo de este modo su lugar de excepción. “Un día –dice Freud– los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre, y así pusieron fin a la horda paterna. Unidos osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido imposible”³. Se trata de un acto que reúne, en sus dos tiempos constitutivos, el odio y el amor al padre, y del que el acento recae en el segundo, el de la devoración, el de la identificación de cada uno con el padre situado entonces en el lugar del Otro –(A)–, lo que a su vez sostiene la unión de todos entre sí: un lazo de doble cara.

Ya sabemos lo que sigue en esta historia: “El muerto se volvió aún más fuerte de lo que fuera en vida. [...] Lo que antes él había impedido con su existencia, ellos mismos [los hijos] se lo prohibieron [...]. Revocaron su hazaña declarando no permitida la muerte del sustituto paterno, el tótem, y renunciaron a sus frutos denegándose las mujeres liberadas”⁴. Entonces, el goce esperado de las mujeres no pasó de ser una promesa, mientras que el amor al padre y la culpa por su asesinato sentaron las bases de la organización social. Así, no nos parecerá forzada una deducción que debemos a Lacan: que el goce es imposible para aquel que habla. En efecto, los hermanos debieron pactar la renuncia tanto al *goce de las mujeres* por cuya causa habían suprimido al padre, como a sucederlo vía su asesinato. Esa es la génesis de la ley, según Freud. Además, debieron procurar la reconciliación y el apaciguamiento del padre ultrajado, a quien “totemizaron”. Ése es el origen de la religión. Y Freud continúa: “Así [los hermanos] salvaron la organización que los había hecho fuertes y que podía descansar sobre sentimientos y quehaceres homosexuales...”⁵, con lo que indica que la sociedad que ahí se inauguró puede definirse como el lazo social entre los hombres –homosexualidad sublimada– en el que cada hijo debe dar prueba del amor al padre, en contraposición con el deseo parricida que lo habita⁶.



² Sigmund Freud, “Tótem y tabú”, en *op. cit.*, vol. 13, p. 146.

³ *Ibid.*, p. 143.

⁴ *Ibid.*, p. 145.

⁵ *Ibid.*, p. 146.

⁶ Cfr. Gérard Pommier, *Los cuerpos angélicos de la postmodernidad*, Nueva Visión, Buenos Aires 2002.

Tótem y tabú nos aporta todavía otros elementos para caracterizar aquel modo de organización social sostenido sobre el amor al padre⁷. Rápidamente podemos decir que Freud explora las transformaciones que operaron en la relación de los hijos con el padre una vez que éste fue elevado a la dignidad de Padre Absoluto, transformaciones que tuvieron lugar no sólo en el campo de las religiones y que influyeron decisivamente en la organización social: “Al introducirse las divinidades paternas, la sociedad sin padre (*vaterlose*) –dice Freud– se trasmudó poco a poco en la sociedad de régimen patriarcal. La familia fue una restauración de la antigua horda primordial y además devolvió a los padres [...] sus anteriores derechos. Ahora había de nuevo padres...”⁸. Pero no por ello las conquistas sociales del clan fraterno se perdieron y, de hecho, la distinción entre los nuevos padres de familia y el irrestricto Padre primordial se mantuvo y fue lo bastante clara como para asegurarle a este último el lugar del Ideal –I(A)–. Hay, pues, en Freud el Padre muerto y los padres vivos, en una articulación tal que el primero, el Padre Muerto, cuyo “heredero” será el Padre Simbólico en Lacan, es la garantía del pacto fraterno, toda vez que la identificación con él, con el Ideal paterno, facilita la tramitación del goce y garantiza, además, la comunidad de los hermanos, que adhieren todos al mismo Ideal. Es esto lo que Gérard Pommier recoge en la siguiente cita: “El complejo paterno implica dos figuras, la de un muerto y la de un vivo: durante todo el tiempo del monoteísmo [y del patriarcado], el padre eterno se mantuvo de pie frente a los padres vivos. Hasta que ese padre eterno cayó en la tierra, en donde el complejo paterno estalló”⁹.

En su recorrido, *Tótem y tabú* le brindó a Freud el apoyo necesario para la enunciación de la ley edípica. El mito del asesinato del padre aparece en el origen del mito edípico: a través de la transmutación simbólica del Padre Primordial organiza la ley de la prohibición del incesto y también la del parricidio, que pronto se generalizó adquiriendo la forma bíblica conocida: “no matarás”. Prohibiciones dirigidas al goce, lo que el psicoanálisis reconoce con Lacan como castración simbólica. Este es el marco de la ley cultural. La ley del Padre, que supone al Otro, íntegro por lo demás, y la función del Ideal.

Ahora bien, Freud trae, sin detenerse en ello, un dato sugestivo: que en el interregno entre el fin de la tiranía del protopadre y el surgimiento de la nueva organización social, nacieron las instituciones del derecho materno y, con ellas, el matriarcado. Lo que sugiere es que el espacio dejado por el Padre Absoluto a su caída fue ocupado por las mujeres... Llama la atención que esta misma idea de fondo se repita en las reflexiones de Lacan en su texto de 1938 sobre la institución familiar, en el que hace una constatación pesimista sobre el devenir de las sociedades occidentales modernas, marcadas por el declinar de la “*imago paterna*”¹⁰. Sitúa este declinar en directa relación

⁷ Además de la doble presencia del padre que Freud pone en escena, en correspondencia con los dos actos que conciernen al protopadre, asesinado y devorado, avasallado y desagradado, hay otra división, que se deduce del desarrollo de las religiones desde sus orígenes totemistas hasta su estado posterior. Lo que se agrega como novedad al totemismo, dice Freud, es el dios del linaje, algo que la exploración psicoanalítica puede explicar en términos de un enaltecimiento del padre. Esta creación nueva de un dios con forma humana brota de la añoranza del padre –verdadera raíz de toda formación religiosa– y fue posible gracias a un cambio ocurrido a través de los tiempos en el vínculo con él. Como el deseo de igualar al padre permaneció insatisfecho, puesto que ninguno de los miembros del clan podía ni tenía derecho a alcanzar la perfección del poder paterno, la añoranza dio lugar a un ideal de plenitud de poder, coherente con la ilimitación que sólo a él, al protopadre, podía reconocérsele. Fue este ideal el que comandó la creación de los dioses: sustitutos venerados del Padre muerto.

⁸ Sigmund Freud, “*Tótem y tabú*”, ed. cit., p. 151.

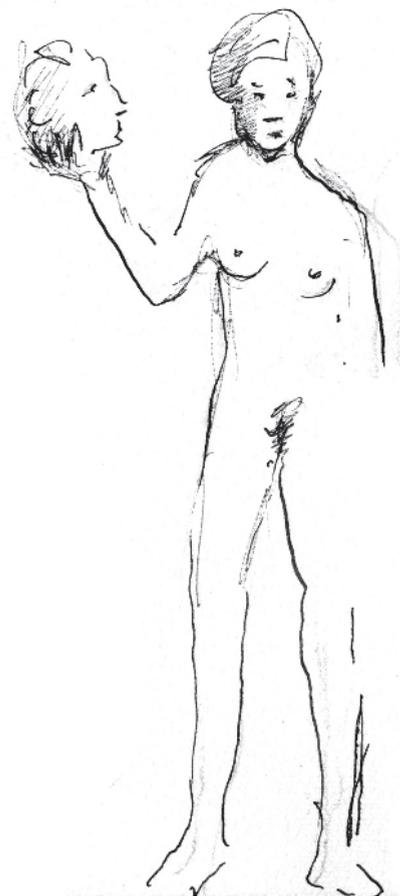
⁹ Gérard Pommier, *op. cit.*, p. 102.

¹⁰ Jacques Lacan, *Estudio sobre la institución familiar*, Argonauta, Buenos Aires 1978.

con la crisis social determinada por el retorno de los efectos del progreso industrial sobre el individuo, y sostiene que, organizada en torno a una nueva bipolarización de las categorías de lo masculino y lo femenino, la crisis se tradujo en un sentimiento de feminización de la sociedad occidental. Como todos los intelectuales europeos de su época, Lacan participa en ese momento del temor por la feminización del cuerpo social, pero al mismo tiempo que señala escandalizado la tiranía doméstica a la que daría lugar la confiscación de la autoridad del padre por la madre, ve en ella no propiamente un reconocimiento social de lo femenino, de aquello que durante el imperio del patriarcado hubiese sido objeto de repudio, sino la expresión de una protesta viril, por donde se afirma el predominio de un principio masculino: una suerte de ocultación del principio femenino bajo el ideal masculino. Lacan denuncia un movimiento que no podemos más que constatar en muchas de las luchas emancipatorias de las mujeres: como si para su “desocultación” no tuvieran otro camino que inscribirse en el mundo masculino. Volveré sobre esto.

Por ahora quiero anotar, respecto a las reflexiones de Lacan sobre el malestar social arriba citadas, que él no se limitó a establecer su causa en la constatación de la decadencia del padre, la que, por lo demás, hay que tener cuidado de situar en el tiempo. Sin embargo, no podemos dejar pasar por alto el reconocimiento del declive, socialmente inevitable, de la autoridad paterna, no sólo porque Lacan sitúe ahí el nacimiento del psicoanálisis, sino porque conlleva la advertencia de una modificación sustancial: la del eclipse del Ideal y su consecuencia sobre el estatuto del Otro.

Me devuelvo un poco para situar históricamente, en el registro de los debates teóricos, la oposición entre el matriarcado y el patriarcado, cuyo punto culminante tuvo lugar durante la segunda mitad del siglo XIX. En términos generales, los autores no dejaron de relacionar el supuesto orden matriarcal con la irrupción de lo femenino, siempre en referencia a la declinación irreversible del poder paterno¹¹. Aunque para Freud no se trate de un asunto que pueda dirimirse ni que le interese estrictamente –este del matriarcado *versus* el patriarcado– no es menos cierto que él adopta la convicción de que el progreso de la humanidad está determinado por “un triunfo de la espiritualidad sobre la sensualidad”, por la “vuelta de la madre al padre”, “pues la maternidad es demostrada por el testimonio de los sentidos, mientras que la paternidad es un supuesto edificado sobre un razonamiento y una premisa”. Pero Freud define aquello que entiende por triunfo de la espiritualidad sobre la sensualidad: se trata de la “renuncia de lo pulsional con sus consecuencias necesarias para lo psíquico”¹², es decir, de la prohibición de goce encomendada al Padre, lo que plantea la integridad del Otro como lugar de la Ley.



¹¹ Cfr. Elizabeth Roudinesco, *La familia en desorden*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2003.

¹² Sigmund Freud, “Moisés y la religión monoteísta”, en *op. cit.*, vol. 23, ps. 109-110.



Como lo he dicho en un trabajo anterior, Freud cree registrar el eco de este pasaje histórico –del supuesto matriarcado al patriarcado, al que se refiere en términos de desarrollo del lenguaje: –*ilogos* separador!– en la *Orestíada*, en la que Esquilo nos lega el mito de cómo se “civilizaron” las relaciones “jurídicas”, inicialmente dominadas por la ley del talión. Es en ese sentido que Freud celebra la tragedia, cuando argumenta sobre el progreso de lo cultural que supone la instauración de la instancia paterna, en cuya referencia la renuncia a lo pulsional aparece como constitutiva de la subjetividad y del lazo social.

La tragedia nos muestra a Orestes, el matricida, aterrado por el peso de su audacia pero confiado en las palabras del oráculo de Apolo, quien alentó el acto criminal descontándole el delito pues, como era de esperarse, los dioses del Olimpo consideraban como al peor de los criminales a aquél que despoja de la vida a un padre insigne. Pero esta suerte de impunidad, de lo que hoy llamaríamos impunidad, amparada en un “pietismo filial excesivo”¹³ que exige una fidelidad de obligado cumplimiento para el hijo, es desafiada por las diosas de la venganza, las Erinias. Más poderosas que los mismos olímpicos allí están, atormentando a Orestes en su camino hacia el templo de Atenea. La diosa, quien también defiende la supremacía de Zeus-Padre, no es sin embargo ciega ante el crimen y objeta la justicia practicada por las deidades vengadoras. Y es porque admite la culpabilidad de Orestes que lo salva, al tiempo que condena a las Erinias a modificar su posición, en prueba de lo cual éstas adoptan el nombre de Euménides, las propiciadoras.

2. EL DIQUE A LO FEMENINO

Ahora bien, lo que Freud no hace explícito en su recurso a esta tragedia es que Esquilo muestra que la derrota de las Erinias no supone su eliminación. Bajo el “disfraz cultural”¹⁴ de las Euménides aquellas perviven, criaturas extrañas, hijas de la Noche y las Tinieblas, figuradas en el mito como Gorgonas, una de las cuales es Medusa: “*iSus vestiduras son negras! iEn sus cabellos se enroscan multitud de serpientes!*”, dice Orestes huyendo horrorizado ante su mirada que amenaza con la petrificación. Imagen terrorífica y angustiante, revelación de eso innombrable, en palabras de Lacan, “el abismo femenino del que sale toda vida, como el pozo sin fondo [...] por el que todo es engullido...”¹⁵. Medusa, en efecto, es la representación de lo indecible, de la ausencia de significantes, que es lo que se juega en las experiencias radicales de lo humano: el origen, la muerte, el silencio, incluso lo azaroso del amor...

Este “olvido” de lo irreductible de las Erinias, es la contraparte de la confianza que Freud deposita en la Ley del Padre, encargada de poner límite a la desmesura

¹³ Pierre Bruno, “El anticapitalismo femenino”, en *Heteridad*, Revista de Psicoanálisis, No. 1, Internacional de Foros del Campo Lacaniano, Argentina 2001.

¹⁴ Sigmund Freud, “Estudios sobre la histeria”, en *op. cit.*, vol. 2, p. 216.

¹⁵ Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 2. El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Paidós, Barcelona 1984, p. 248.

femenina que, para el caso de la *Orestíada*, se revela como inflexibilidad, pero que se encuentra bajo otras formas a lo largo de los siglos, figurada por excelencia en los mitos fundadores y también presente como objetivo en aquellas prácticas de reducción policivas y médico-legales estudiadas por Michel Foucault¹⁶. ¿Acaso no hay prueba suficiente de que las mujeres fueron señaladas y excluidas bajo mil pretextos siempre que revelaron su “aptitud” para objetar con su *des-orden* el orden del mundo –brujas, locas, prostitutas, en todo caso tan peligrosas como deseables, augurio de un goce devastador?

Ahora bien, ¿cómo da cuenta Freud de este lugar reservado a las mujeres en el discurso durante siglos? En la serie que va desde los primitivos hasta los neuróticos de su época, Freud destaca el “horror básico a la mujer [que acaso] se funde, según dice, en que ella es diferente del varón, parece eternamente incomprensible y misteriosa, ajena y por eso hostil”¹⁷ y advierte que el resorte del horror, y del menosprecio en el que éste suele expresarse, es el descubrimiento de su falta fálica¹⁸. Horror a la castración, entonces, y quizás sea esto lo medular del asunto que se juega en la elaboración freudiana en relación con lo femenino. Freud recurre al mito de Medusa para figurar el horror ante la castración femenina¹⁹, que ha sido primero el horror del niño ante la falta materna. Así lo destacó Lacan al decir: “El agujero abierto de la cabeza de Medusa es una figura devoradora que el niño encuentra como una salida posible en su búsqueda de la satisfacción de la madre”²⁰. Atajo horroroso, este de identificarse con aquello que le falta a la madre, al que se ve abocado el niño si no cuenta con la presencia de un padre real que, apoyado en la referencia simbólica ordenadora, pudiera mantener la distancia suficiente entre los términos de la dialéctica imaginaria madre-niño situando el falo como símbolo de la interdicción, es decir de la falta de goce. Vemos bien en qué consiste la misión que Freud le adjudica a la instancia paterna: inequívocamente, aquella de “poner un dique al sexo femenino”²¹. El falo, puesto que es lo que se juega en el complejo de castración, ordena, regula, normaliza el goce, y el padre cumple con la función simbólica de inscribir “el goce como goce fálico en relación con la castración”²².

Pero, ¿cómo van las mujeres aquí si precisamente aquello que las define, según Freud, es su falta fálica? ¿Cómo, si ellas están privadas de falo?²³ Y bien, es aquí, en respuesta a estos interrogantes, donde habría que situar el enigma de la feminidad para Freud: el horror causado por la mujer señala el límite a la captura de lo femenino por el Otro como lugar de la Ley.

Es cierto, Freud no puede definir lo femenino sin tener como punto de referencia lo masculino, lo fálico. Es por eso que, incluso una vez desembarazado de la concepción simplista según la cual la niña no es más que un varoncito castrado; cuando descubre

¹⁶ Michel Foucault, *Los anormales*, Fondo de Cultura Económica, México 2000.

¹⁷ Sigmund Freud, “El tabú de la virginidad”, en *op. cit.*, vol. 11, p. 194.

¹⁸ Cfr. Sigmund Freud, “Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos”, en *op. cit.*, vol. 19.

¹⁹ Cfr. Sigmund Freud, “La cabeza de Medusa”, en *op. cit.*, vol. 18, p. 270.

²⁰ Jacques Lacan, *El Seminario, Libro 4. La relación de objeto*, Paidós, Barcelona 1984, p. 197.

²¹ Serge André, *¿Qué quiere una mujer?*, Siglo XXI, México 2002, p. 71.

²² Carmen Gallano, *La alteridad femenina*, Asociación Foro del Campo Lacaniano, Medellín 2000.

²³ Lacan ha planteado la noción de privación, a diferencia de la castración, en un intento por resolver el atolladero del falocentrismo al que Freud conduce las cosas de la feminidad, explicando con ella que la falta no es la falta anatómica sino la ausencia del falo (de un significante en lo real) allí donde se esperaría su presencia. Pero aún con este aporte lacaniano la dificultad subsiste: para inscribir su sexo las mujeres quedarían supeditadas a la referencia al falo. La dificultad, sin embargo, no es del orden del saber que pudiera resolverse mediante el acopio de más saber: no hay, en efecto, manera alguna de responder en el ámbito del saber a la pregunta sobre el Otro femenino: el falo sólo escribe lo real del sexo en su articulación con lo simbólico de la palabra (Cfr. Carmen Gallano, *op. cit.*)

la disimetría del Edipo²⁴, dice que la niña abandona la ligazón originaria con la madre para desembocar “en la situación edípica como en un puerto”²⁵. Puerto de salvación que le asegura no sólo la separación de la madre sino, en ese movimiento, según Freud, el acceso a la feminidad. Y, ¿por qué vías? Por las del falo, de las que la equivalencia falo-niño es la clave. Porque el padre no puede aportar a su hija otros referentes que los fálicos, incluso si lograra encarnar el objeto al que ella dirigiría su deseo, es decir, aunque incidiera en su hija a título de un verdadero padre edípico. En todo caso, y es esto lo que la histérica descubre en su lucidez, el padre se revela estructuralmente en falta, impotente para ofrecerle respuesta a la pregunta que ella le formula sobre la feminidad²⁶. Puerto fallido, entonces, muy a pesar de Freud.

Con todo y que pudo sostener que la falta fálica no impresiona a la niña, mientras que despierta la angustia (de castración) en el varón²⁷, Freud no pudo concluir acerca de la particularidad de lo femenino en lo relativo a la castración simbólica. Y su descubrimiento fundamental en cuanto a lo que nos ocupa, según el cual no existe representación del sexo femenino en el inconsciente, no le permitió trascender la perspectiva fálica para pensar la feminidad. Que el sexo femenino no tenga representación en el inconsciente quiere decir que no hay referencia en el lenguaje para situar al Otro sexo, razón por la cual éste se presenta como haciendo parte del *des-orden* del mundo, de lo que se encuentra “al costado” de la Ley y la racionalidad. Así pues, es del ordenamiento fálico del que están excluidas las mujeres. Exiliado del “orden Uno del goce fálico”²⁸, lo femenino es lo radicalmente Otro, aquello que constituye la diferencia por excelencia y que, por eso mismo, soporta el rechazo y la segregación.

Quisiera en este punto volver a Freud para insistir en el hecho de que su apuesta por la eficacia de la castración como operación simbólica es directamente proporcional a su encuentro paulatino con aquello que escapa al Otro de la Ley y que hace presencia bajo el “disfraz cultural”: eso que pone a la cuenta de las mujeres y, en principio, bajo la forma de su oposición a la cultura. El asunto, como veremos, reviste varias paradojas.

Ya en *Tótem y tabú*, afirma Freud que *el goce de las mujeres* tiene un efecto disgregador del lazo social puesto que causa la rivalidad entre los hombres, y que la búsqueda de solución a esta dificultad fue el motivo práctico por el cual se adoptó la exogamia²⁹. Siguiendo a Freud, una vez establecida la prohibición, las mujeres circularon entre los clanes de hermanos que vinieron a sustituir a la horda paterna. En estas condiciones ellas conservaron su carácter de objeto sexual, ahora para los hombres “extranjeros”, a quienes se vincularon por fuera de los lazos del amor. No pudo haber sido de otra forma si acordamos en aceptar que “el amor es un hecho contemporáneo”³⁰, y no casualmente Freud hace una referencia a la esterilidad de la

²⁴ Sigmund Freud, “Sobre la sexualidad femenina”, en *op. cit.*, vol. 21, p. 231.

²⁵ Sigmund Freud, “La feminidad”, en *op. cit.*, vol. 22, p. 120.

²⁶ Serge André, *op. cit.*, p. 111.

²⁷ Cfr. Sigmund Freud, “El sepultamiento del complejo de Edipo”, en *op. cit.*, vol. 19.

²⁸ Jacques Lacan, *Seminario 21. Los incautos no yerran*, inédito.

²⁹ Vinculada primero al totemismo, la exogamia fue establecida luego como norma legal que rige las alianzas matrimoniales, es decir, la práctica del intercambio de las mujeres, cuyo fundamento es la renuncia a la madre y a las hermanas para tomar otras en su lugar. Es lo que Lévi-Strauss trabaja como la “condición de la cultura”, sólo que en su concepción no se trata de la prohibición sino de “la regla de donación por excelencia” (Claude Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Barcelona 1981, p. 558). En Freud, la Ley de la cultura es claramente la prohibición del incesto, referida fundamentalmente a la relación hijo-madre, algo sobre lo cual Lacan ha llamado la atención puesto que supone la ausencia de un mito analítico de la interdicción del incesto entre el padre y la hija (Cfr. Jacques Lacan, “Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina”, en *Escritos 2*, Siglo XXI, México 1985).

³⁰ Gérard Pommier, *op. cit.*

vida afectiva en el matrimonio, de la que las mujeres se protegen gracias a los hijos. Por eso, “en caso de no haber hijos, falta una de las mejores posibilidades de lograr la resignación querida”³¹.

Pero, justamente, una vez establecida la exogamia las luchas fratricidas perdieron su motivo originario, la rivalidad por las mujeres, y nuevos fundamentos sostuvieron la convivencia humana: *Eros* y *Ananké*. Este es el giro que da Freud en *El malestar en la cultura*, en cuyas páginas el amor ocupa el lugar del pacto en *Tótem y tabú*³². Y Freud sostiene que fueron las mujeres quienes, por los reclamos de su amor, establecieron inicialmente el fundamento de la cultura. Entonces, *el goce de las mujeres*, antes que disgregar el lazo social lo garantiza a nivel de la familia, en virtud de que los hombres se decidieron a mantenerlas a su lado para asegurarlas como objeto sexual. Las mujeres acogieron este proyecto social, si podemos decirlo así, porque a su vez ellas no querían separarse de sus hijos, “carne de su carne”³³. Freud deja ver en esto un desacuerdo estructural entre hombres y mujeres a la hora de sostener su convivencia. Y bien, siempre que Freud habla del desfase entre los sexos (“Uno tiene la impresión de que el amor del hombre y la mujer están separados por una diferencia de fase psicológica”³⁴), siempre que, a su manera, sostiene la inexistencia de la relación sexual, termina diciendo que, en cambio, existe la relación entre la madre y el hijo.

La paradoja no termina ahí, sin embargo. Sobre el telón de fondo del reconocimiento de una discordia en las relaciones entre el amor y la cultura, Freud revela la contradictoria posición de las mujeres: ellas, que contribuyeron a la obra cultural con su demanda de amor, “pronto entran en oposición [...] y despliegan su influjo de retardo y reserva”³⁵. Es que ellas, cuyo interés más alto son sus hijos, defienden la familia para asegurarse su presencia (“la familia no quiere desprenderse del individuo”) y en esa búsqueda se introducen en una especie de repliegue sobre el amor que se contraponen a los intereses de la más amplia vida social y cultural. Los hombres, por su parte, ponen su libido al servicio de metas culturales que los ocupan, restándole interés a sus vínculos de esposos y padres. “De esta suerte –dice Freud– la mujer se ve empujada a un segundo plano por las exigencias de la cultura y entra en una relación de hostilidad con ella”³⁶.

Resulta interesante hacer aquí el paralelo entre la tesis freudiana según la cual los hombres se entregan a las tareas culturales, y aquella otra en la que sostiene que, de la misma manera que tienen intereses sociales más endebles, las mujeres tienen también una menor aptitud para la sublimación de lo pulsional³⁷, a sabiendas, por supuesto, de que Freud considera la sublimación como el resorte de aquellas actividades y productos a los cuales la sociedad concede gran valor. Rescatemos la fecunda idea que subyace a esta segunda tesis en lo relativo a lo pulsional porque, en efecto, lo que le revela –al

³¹ Sigmund Freud, “Tótem y tabú”, en ed. cit., p. 146. Se intuyen, en esta presentación del asunto, dos de los caminos que Freud perfila como salida de las mujeres frente a su falta fálica: situarse como objeto de valor fálico para el hombre o convertirse en madres...

³² En efecto, “el amor fundó la familia” y sigue activo en la cultura, “tanto en su sesgo originario, sin renuncia a la satisfacción directa [sexual], como en su modificación, la ternura...” (Sigmund Freud, “El malestar en la cultura”, en *op. cit.*, vol. 21, p. 100).

³³ En su texto sobre la sexualidad femenina, Lacan invierte la tesis final de Freud sobre la oposición de las mujeres a la cultura, dada su preferencia por la “libido familiar”. ¿A qué puede deberse que aquella investidura de lo familiar, que a Freud le parecía una fuente de disgregación, pueda resultarle a Lacan, precisamente, “contraria a la entropía social”? (Jacques Lacan, “Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina”, ed. cit., p. 715) Si bien leemos, el factor que inclina la balanza en una u otra dirección es el reclamo de amor de las mujeres que, allá, desune, mientras que aquí enlaza. Tal vez no se trate de un factor que pueda adscribirse a lo femenino en su estructura, para decir entonces que “eso” pertenece bien, a Tánatos, bien a Eros, de acuerdo con sus propósitos fundamentales de separar y de ligar. Si se trata de la instancia de lo femenino en la cultura, quizás las mujeres respondan de acuerdo con una verdad que las habita y las supera. Allí donde la homogeneidad de lo social apoyada en la Ley del Padre las oculta, ellas refutan. Aquí donde la desintegración de los lazos sociales parece sin embargo encontrar un último residuo en la familia, ellas insisten (Cfr. Colette Soler, *Síntomas*, Asociación Campo Freudiano de Colombia, Bogotá 1998).

³⁴ Sigmund Freud, “La feminidad”, en *op. cit.*, vol. 22, p. 124.

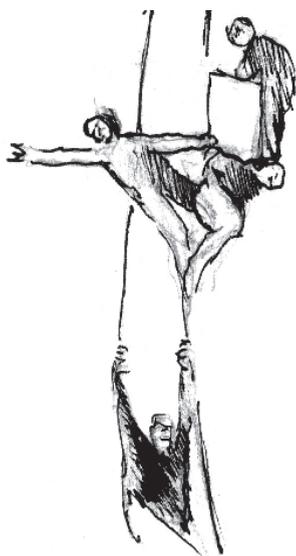
³⁵ La discordia se sostiene en el carácter “segregativo” del amor puesto que contraría el afán cultural que teje lazos extensos. Sigmund Freud, “El malestar en la cultura”, ed. cit., p. 101.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Cfr. Sigmund Freud, “La feminidad”, en *op. cit.*

mismo Freud!– es que el goce *femenino* no se deja absorber por las vías apropiadas para lo masculino, que tan cómodamente en cambio ingresa en la Ley del Padre. ¿No responde a esta misma dificultad, a esta resistencia de lo femenino, la teoría de Freud sobre el superyó en las mujeres? “Excluida la angustia de castración [en las mujeres], está ausente también un poderoso motivo para instituir el superyó e interrumpir la organización genital infantil”, escribe Freud en referencia a una “singularidad femenina”, por así decir, de esa instancia psíquica que toma el relevo de la prohibición paterna a la salida del Edipo en el varón³⁸.

Hay, pues, una relación entre la debilidad de los vínculos sociales en las mujeres, su menor aptitud para la sublimación y el carácter frágil de su superyó. Cada una de estas “cualidades en-menos”, podríamos decir, se manifiesta en un rasgo que Freud considera propio de la disposición femenina: un “escaso sentido de la justicia”, la “inmutabilidad” de las posiciones psíquicas y un “carácter disocial”. Ahora bien, si seguimos su trayectoria, el resultado es sorprendente: el carácter disocial incluye la reserva femenina frente a los ideales civilizados, entre ellos, la justicia (y aquí viene bien el epígrafe de este texto) pero, además, revela su fuente sexual: lo disocial es “rasgo inequívoco de todos los vínculos sexuales”³⁹. Aventuro una pregunta: ¿quiere esto decir que las mujeres... pedían más? ¿Más que hijos, por ejemplo, lo que en todo caso las situaba como madres?



Ahora bien, ¿cómo pensar este estado de cosas en relación con lo que se juega para los dos sexos en su articulación con el Padre, es decir, con el régimen patriarcal que su poderío inaugura, y con el lazo social? Si el lazo social originario es el que se establece entre los hombres, ordenado sumariamente en la serie rivalidad-asesinato-culpa y amor por el padre⁴⁰, es posible deducir que los fines culturales masculinos se cargan a la cuenta de la deuda contraída con el padre, en cuyo pago ingresan tanto las metas culturales explícitas en las que los hombres empeñan la libido sublimada, como las exigencias de la filiación (el parentesco) y el reparto de los bienes (el patrimonio). Entre tanto, ¿qué les queda a las mujeres?

Una interpretación edípica de tal estado de cosas en el patriarcado –que le debemos a Gérard Pommier–, muestra que, en efecto, dada la disimetría del Edipo según los sexos, en lo social “la mujer se ve empujada a un segundo plano”. Mientras que el varón resolvía su diferendo con el padre en el espacio público, las mujeres arreglaban sus cuentas con él en la escena matrimonial. Ellos pagaban la culpa de haber fantaseado con la muerte del padre por medio de una reparación simbólica que tenía en los hijos la más clara expresión: la filiación patrilínea aseguraba la transmisión del nombre del padre y, con él, el honor, el culto, los ideales (el ejército, la Iglesia), en fin, el conjunto de las insignias paternas. Ellas, en cambio, antes que el orden de estructura

³⁸ Sigmund Freud, “El sepultamiento del complejo de Edipo”, en ed. cit., p. 186.

³⁹ Sigmund Freud, “La feminidad”, en ed. cit., p. 124.

⁴⁰ Isabel Morin, *El enigma de lo femenino y el goce*, Asociación Foro Lacaniano, Medellín 2003.

del parentesco que los hombres defendían, apostaban por el amor en su conjunción con el goce, cuya condición de posibilidad es el abandono del nombre de su padre. De este modo, el lazo social público alcanzó ventajas de las que no gozó aquel que se regulaba en el espacio privado de la familia al que las mujeres quedaban confinadas. La falta de simetría entre la escena pública y la escena privada y sus correlatos, le otorgó ventajas al patriarcado. Pero la cuestión no se detuvo ahí: una vez establecido, el privilegio se puso al servicio de la supresión del *goce femenino*. En la escena privada los hombres trataron a las mujeres como si fueran sus hijas antes de convertirlas en madres para gratificar a sus propios padres⁴¹. Hijas o madres, no mujeres: el repudio de lo femenino es una característica de la sociedad patriarcal.

3. DEL UNO AL OTRO...

Retomemos el hilo en la puntada relativa a lo femenino como portador de la diferencia y, en consecuencia, blanco de un repudio estructural, para indicar que siguiendo exclusivamente esta vía se corre el riesgo de caer en una idealización, y esto desde dos perspectivas. Por una parte, glorificar toda expresión de *des-orden* como paradigmática de lo femenino, estableciendo una equivocada equivalencia entre un *más allá del falo* y un fuera-de-la-Ley y, por otra parte, acentuar la diferencia en su faz imaginaria, de representación o significado, en cuyo caso el peligro consiste en reducir el asunto a una reivindicación que comporta un escollo mayor: el de la victimización de las mujeres. Es cierto que una sociedad que muestra un alto índice de sadismo contra las mujeres difícilmente puede representárselas de modo distinto al de una población de alto riesgo, como se dice en el lenguaje de la llamada “salud pública”, y por supuesto que son legítimas las denuncias y el rechazo al trato cruel que a algunas se les inflige. Pero también es cierto que si la reivindicación de las mujeres tiene por resorte el afán de participar por derecho propio en igualdad de condiciones, la defensa queda inscrita paradójicamente en la misma lógica que las somete, la lógica fálica, que propone el tener [el falo], la potencia y el poderío como aspiración y como medida. Por lo demás, el discurso social contemporáneo, puesto que responde a los imperativos de la competitividad, la eficiencia y el mercado, ¿les deja a las mujeres otra salida distinta a la de la sumisión fálica? ¿Entonces?

En ese sentido, los ideales civilizadores del trato igualitario –igual a los hombres– o de la integración social –tanto como los hombres– etc., resultan ser, parafraseando a Žižek, “pomposas afirmaciones” tendientes a asegurar un lugar distinto en el orden social para las mujeres, uno que haga contrapeso a aquel que durante siglos fue la norma y son, por lo tanto, la expresión de una resistencia contra el trato “diferencial”



⁴¹ Gérard Pommier, *Los cuerpos angélicos de la postmodernidad*.



a las mujeres y un intento de regular de otro modo el lazo social entre hombres y mujeres basado en “el respeto a la diferencia”. Es paradójico el asunto, por decir lo menos. Sorteemos la paradoja admitiendo que los llamados a la igualdad reconocen la diferencia, sí, pero aquí la diferencia, ¿a qué juega? Diría muy prosaicamente que juega a las escondidas: esconde el hecho de que no hay diferencia si no en relación con un discurso, con el significante que la introduce; por lo tanto, con el lugar del Otro que en cada época histórica soporta las representaciones en virtud de las cuales, para el caso, se es hombre o se es mujer en lo social⁴². De este modo, la diferencia no deja de ser relativa... al significante amo, al ideal dominante del momento, así como no deja de ser, freudianamente hablando, relativa a la asimetría en relación con tener o no tener el falo. No puedo dejar de evocar aquí una afirmación de Lacan según la cual es “en la dialéctica falocéntrica, [que] ella representa el Otro absoluto”⁴³.

La pregunta insiste: ¿cómo van las mujeres ahí? O, dicho ahora en términos más precisos, ¿qué tiene esto que ver con lo femenino?

La lógica fálica es la lógica del todo, es aquella que permite escribir las coordenadas, digámoslo así, bajo las que se inscriben quienes se sitúan del lado-hombre entre los sujetos humanos, coordenadas que, en correspondencia con un modo de goce limitado por la norma fálica de la castración, ponen en juego un *Universo* cerrado –un conjunto, el de todos los hombres– cuya condición de posibilidad se complementa con la existencia de una excepción, de un “al menos uno” que permite escribir la función fálica como Universal y que, por eso mismo, funda el conjunto. Se trata, como habrá podido deducirse, de la función del padre tal como opera en el inconsciente, pero ahora pasada por el tamiz de la lógica con la que Lacan aborda la “sexuación”⁴⁴, algo que habíamos reconocido a nivel del mito en la invención freudiana del protopadre: aquel que, *ex-sistiendo*, es decir, situado por fuera del tiempo y de la historia, inaugura con su asesinato el conjunto de los padres por venir. Y el grupo social, si nos atenemos al fenómeno de la identificación de todos con Él. Además de las luchas fraticidas, si hay quien pretenda encarnarlo.

De otro lado, *La mujer es no-toda*: una fórmula lacaniana que se ha hecho célebre, y que quiere decir que, en consonancia con un modo de goce Otro, más allá de los márgenes del goce fálico de todos modos insoslayable, hay para las mujeres (y para los hombres si es que se instalan en esa posición) un *horizonte* que no está limitado exclusivamente por lo Universal de la castración; que ellas tienen la posibilidad de avizorar y habitar en ocasiones, cada una en particular, porque justamente el no-todo femenino corre en paralelo con la ausencia del Uno de la excepción capaz de organizar el conjunto *unificado* de las mujeres. Es en virtud de esto que las mujeres tienen la posibilidad de mantener una relación no unívoca con el orden fálico del mundo y su

⁴² Jacques Lacan, “Posición del inconsciente”, en *Escritos 2*, Siglo XXI, México 1985.

⁴³ Jacques Lacan, “Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina”, ed. cit., p. 711.

⁴⁴ Cfr. Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 20, Aún*, Paidós, Buenos Aires 1989.

lógica correspondiente. Al situarse como no-todas en la castración, están orientadas hacia ese campo “nada deleznable” del que Lacan dice que resulta ignorado en la famosa formulación freudiana según la cual “la libido es regularmente, y con arreglo a ley, de naturaleza masculina”⁴⁵. Campo del Otro igualmente, pero de un Otro cuya estructura es la de la falta.

Así, a la relación con el falo las mujeres añaden o superponen –me doy cuenta de que las palabras son aproximadas– un modo de relación que pasa por el no-todo –S(A)–. Excluidas “de la naturaleza de las cosas que es la de las palabras”⁴⁶, ellas están intrínsecamente relacionadas con lo real innombrable e impensable, y con la verdad, cuya estructura es la del medio-decir. Y es porque operan a partir de ese campo barrado que pueden hacer presente tanto lo imposible de cerrar o de completar al Otro, como lo que en el Otro carece de significantes para decirse.

Es desde ahí que las mujeres pueden refutar el régimen del pensamiento y la razón. Y es así como alcanzo a pensar la incidencia de las mujeres en lo social, cuyos efectos de subversión no les son inherentes sino en la medida en que ellas resisten a la absorción por el todo fálico. En la medida en que preservan lo imposible de totalizar.



⁴⁵ Sigmund Freud, *Tres ensayos de una teoría sexual*, en *op. cit.*, vol. 7, p. 200. [La cursiva es mía]

⁴⁶ Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 20, Aún*, ed. cit., p. 89.